Schule und Leben

Schriften zu den Bildungs- und Kulturfragen der Gegenwart

370.9
Sch81
no. 1

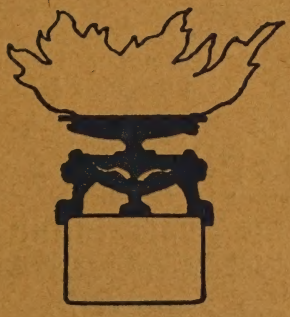
Heft 1

Der antike Pessimismus

Von

Prof. Dr. Hermann Diels
Geheimen Ober-Regierungsrat

H/589



Herausgegeben vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht

Berlin 1921 - E. S. Mittler & Sohn

Schule und Leben

Sammlung gemeinverständlicher Schriften

Nachdem die mit dem äußeren Aufbau unseres Schulwesens zusammenhängenden Fragen, die während der letzten Jahre die pädagogische Welt in Spannung gehalten haben, durch eine vielfache und gründliche Erörterung zu einem gewissen Abschluß gelangt sind, wendet sich gegenwärtig in immer steigendem Maße die Aufmerksamkeit jener inneren Ausgestaltung und Umgestaltung der deutschen Schule zu, wie sie durch neue Ideale der Erziehung und der Kultur gefordert werden. Ein ausgedehntes Schaffensgebiet erschließt sich hier, dessen sachgemäße Bestellung eine überaus mannigfaltige und ins einzelne gehende Kleinarbeit notwendig macht. Nicht nur gilt es, die zahlreichen neuartigen Probleme der allgemeinen Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften tiefer zu ergründen und die Ergebnisse dieser Forschungen der Lehrerwelt in angemessener Darstellung zugängig zu machen; vielmehr bedürfen auch Lehrgut und Lehrweise aller Unterrichtsgegenstände einer weitgehenden Umordnung, wenn die Eingliederung der Schule in den — in so vollkommen veränderter Richtung sich bewegenden — Kulturprozeß der Gegenwart gelingen soll. In den Dienst dieser neuen Aufgabe will „Schule und Leben" sich stellen — in der Form einer zwanglos erscheinenden Sammlung von Sonderschriften, die sich mit grundlegenden Einzelfragen der theoretischen und praktischen Pädagogik sowie der für den Unterricht bedeutungsvollen Fachwissenschaften beschäftigen sollen.

Bei der Herausgabe dieser Schriftensammlung lag es nahe, von den vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht veranstalteten Lehrgängen und pädagogischen Wochen auszugehen, da die hier gehaltenen Vorträge unmittelbar aus den Wünschen und den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Lehrerschaft herauswachsen. An die gesamte deutsche Lehrerschaft wendet sich „Schule und Leben" auch in erster Linie; sie wird aber auch allen rein wissenschaftlich weiter Strebenden und nicht zuletzt allen denen, die an dem Aufbau unseres Bildungswesens Anteil nehmen, eine Fülle wertvoller Anregung bieten können — um so mehr, als zu ihren Mitarbeitern die führenden Männer der Forschung wie des Erziehungswesens zählen. So hoffen wir, daß „Schule und Leben" in dem Ringen der heutigen Kultur nach neuem Inhalt und neuer Form als ein nützliches Hilfsmittel sich bewähren wird.

Zunächst erscheinen:

1. Heft: **Der antike Pessimismus.** Von Geh. Ober-Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Diels (Berlin-Dahlem). Preis M 5,—

2. Heft: **Die deutsche Prosadichtung,** ihre Bedeutung und Behandlung im Unterricht. Von Prof. Dr. Joh. Georg Sprengel (Frankfurt a. M.). Preis M 7,50

3. Heft: **Der Ausgang der Antike.** Von Universitäts-Professor D. Dr. J. Geffcken (Rostock). Preis M 7,50

4. Heft: **Der deutsche Sprachunterricht.** Von Oberstudiendirektor Dr. Klaudius Bojunga (Frankfurt a. M.). Preis M 7,50

5. Heft: **Die Behandlung der Reichsverfassung in der Schule.** Von Direktor Dr. Seidenberger (Bingen). Preis M 5,—

Weitere Hefte erscheinen in zwangloser Folge

HERMANN DIELS

Der antike Pessimismus

Berlin 1921
Verlag von E. S. Mittler & Sohn

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

370.9
Sch81
no. 1

Der antike Pessimismus.

Unter Pessimismus versteht man die Lebensanschauung eines Menschen, der die Welt und alles, was darin ist, als schlecht betrachtet, alles grau in grau sieht und sich selbst aus dem Sein in das Nichtsein wegwünscht. Eine solche Stimmung kann angeboren oder erworben sein. Während der Trieb zur Selbsterhaltung, der allen Lebewesen von Natur eingepflanzt ist, von selbst eine gewisse Daseinsfreude bedingt, gibt es einzelne Naturen, die, wie die Alten sagen, eine schwarze Galle mit auf die Welt bringen. Diese Melancholiker von Geburt sehen trotz den befriedigendsten äußeren Umständen diese Welt als die schlechteste aller möglichen Welten an. Andere geraten erst durch widrige Lebensschicksale in diese trübe Stimmung. Man kann sagen, das jugendliche Alter ist im ganzen heiter gestimmt und sieht die Welt in rosiger Farbe. Das Greisenalter aber neigt in der Regel zu einer bitteren, leidvollen Lebensanschauung: Sunt morosi et anxii et iracundi et difficiles senes, sagt Cicero (de senect. 18, 65).

Aber auch die Völker haben gemeiniglich ihre lebensfreudig aufstrebende Jugend und ihr trübe gestimmtes Alter, zumal wenn äußere Schicksale die Volksseele niederdrücken. Befindet sich das deutsche Volk etwa jetzt in diesem Stadium seiner Entwicklung? Die ungeheure Katastrophe, die unser armes Vaterland betroffen, hat namentlich den Gebildeten eine materielle und geistige Not sondergleichen gebracht. Diese Not löst selbverständlich in weitem Umfange eine Stimmung aus, die zur Aufnahme schmerzvoller Gedanken und pessimistischer Weltbetrachtung besonders geeignet ist. Wenn schon zur Zeit der Gründung des Deutschen Reiches, als das jahrhundertlange Sehnen nach Einigung endlich gestillt und die Möglichkeit eines allgemeinen Aufschwunges gegeben war, die Gemeinde der Pessimisten nicht klein war, die sich bei uns um das schwarze Banner von Schopenhauer und Hartmann scharte, so ist jetzt diese Stimmung vielfach zur herrschenden geworden. Dies tritt uns auf Schritt und Tritt gerade in den geistig hochstehenden Schichten unseres Volkes entgegen. Nur hieraus erklärt es sich, daß ein dilettantisches Buch, das den ominösen Titel „Der Untergang des Abendlandes" trägt, trotz des durch Wiederholung derselben Gedanken maßlos aufgeschwellten Umfangs und des hohen dadurch bedingten Preises Auflage über Auflage erlebt.

Zu den Phantasien, von denen der Verfasser erfüllt ist, gehört auch der Gegensatz des antiken euklidischen und des modernen faustischen Menschen, des unbedingten Optimisten und des reif gewordenen Pessimisten, der in Goethes Urbild sogar in zwei Spielarten geschildert wird, dem rein negativen Weltverächter Mephistopheles und dem zum Positiven strebenden Faust. Der

Unendlichkeitssehnsucht der faustischen Neuzeit gegenüber erscheint das Altertum dem Verfasser als ein punktförmiges, rein somatisches Dasein, das nur an den gegenwärtigen Vordergründen haftet und in ungehemmter Lebensfreude ein sorgloses Phäakenleben führt.

Diese falsche Ansicht beruht auf der optimistischen Verklärung, mit dem unser Neuhumanismus die antike Welt betrachtete. Ihr hat Schiller in seinen Göttern Griechenlands den schärfsten Ausdruck gegeben:

Da ihr noch die schöne Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland;
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders war es da,
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia.

Diese idealisierte Auffassung der Antike, die das erträumte Paradies bei den geliebten Klassikern suchte, ist im 19. Jahrhundert einer nüchterneren Beurteilung gewichen. Rohdes Psyche und Wilamowitz' realistische Interpretation haben diesen unhistorischen Nebel zerstreut. Aber seltsamerweise ist kein Buch, keine Monographie bisher erschienen*), welche die Kehrseite des Idealbildes, den tiefen Pessimismus der Antike im Zusammenhange darstellte und nachwiese, wie er immer stärker vernehmlich die ganze griechische Literatur durchzittert und die hellenische und die hellenisierte Welt reif macht zur Aufnahme des Evangeliums, das nicht von dieser Welt ist. Wer die erstaunliche Entstehung des Christentums begreifen will, darf an der Vorgeschichte der christlichen Zentralidee bei den Hellenen nicht achtlos vorübergehen, wie es meistens geschieht. So findet sich in dem berühmten Buche von Hatch „Griechentum und Christentum" von alledem, was ich zu sagen habe, kein Wörtchen. Nur Wendland hat in seinem Buche „Die hellenistisch-römische Kultur" die Hauptpunkte richtig angedeutet.

Auch ich kann mich bei der Fülle des Materials nur auf eine Auswahl der wichtigsten Erscheinungen beschränken, und werde diese auch nur bis zum Eintritt des Christentums verfolgen.

Die erwähnte vulgäre Auffassung der Antike ist vor allem durch den unzweifelhaften Optimismus der homerischen Epen erzeugt und genährt worden. Die Helden, die uns da geschildert werden, sind gewaltige Recken, Göttersöhne oder deren Nachkommen, von idealer Körperkraft und Schönheit, begabt mit jeglicher Arete, die dem Sänger und seinen Hörern als Ideal menschlicher Vollkommenheit vorschwebte. Unsterblich sind sie zwar nicht, menschliche Leiden und Leidenschaften fehlen ihnen nicht, aber sie sind kraftvoll ganz auf das Diesseits gestellt, dem lebensfreudigen Blicke dieser jugend-

*) In dem Augenblicke, wo dieser Vortrag zur Presse geht, erscheint ein hübscher Aufsatz darüber von W. Nestle in den N. Jahrb. f. d. klass. Altertum, 24. Jahrg. (1921), 47./48. Bd., S. 81—97, der sich natürlich in manchem mit dem vorliegenden Vortrage berührt.

frischen Welt wird das Jenseits ängstlich entzogen. Die Sorge um die Toten, die doch in der mykenischen Zeit, wie die Monumente lehren, keine geringe war, berührt diese freudig gestimmten Heldenseelen in der Regel nicht. Sie selbst erwarten das natürliche Ende gefaßt, aber da unten ist es fürchterlich. Nur ein mächtiger Schatten des einstigen Helden steigt in den Hades hinab, wo die kraftlosen Schemen schwirren. Auch die melancholische Klage über die Kraftlosigkeit der Menschennatur kommt nur ausnahmsweise über die Lippen. So wenn Odysseus (18, 130) bekennt:

Nichts ist so schwach wie der Mensch von allem, was sich auf Erden
Oder im Luftreich regt,

oder wenn Glaukos im 6. Buche der Ilias klagt:

Gleich wie der Blätter Geschlecht, so sind die Geschlechter der Menschen.

Aber dergleichen trübe Gedanken tauchen nur ganz vereinzelt auf, wie auch die unheimlichen Gottheiten der Unterwelt: Demeter, Persephone, Erinyen, Dionysos nur sporadisch erscheinen. Die Sänger, die in den Männersälen der ionischen Großen ihre Lieder vortragen, denken wie diese wohl an das glorreiche Gestern und das erfreuliche Heute, aber um das Morgen sorgen sie nicht, und der Jammer dieser Welt, an dem es doch auch damals nicht fehlte, ficht ihre heroisch gestimmte Seele nicht an. Von diesem ionischen Adel gilt, was Renan seinen Franzosen nachrühmt: Le pessimisme est antipathique au génie français. In der Tat, der Seelenzustand beider läßt sich vielleicht kurz als ein durch künstlerische Phantasie gemilderter Rationalismus bezeichnen. Was aus der Tiefe des Gemütes in der Menschenseele aufsteigt und mit mystischer Gewalt die Herzen ergreift, die Frage nach dem Woher und Wohin der menschlichen Seele, bleibt ihnen möglichst fern. Klar umrissen in olympischer Helligkeit und Heiterkeit stehen die Götter und Heroen vor dem Auge des homerischen Dichters. Die Könige, von denen er singt, sind ῥεῖα ζώοντες, stark in Tugenden und Lastern, aber noch frei von jener Infektionskrankheit, wie Erwin Rohde das pessimistische Sündenbewußtsein nennt. Daher fehlt auch die Mordsühne, die in der späteren Dichtung der Hellenen eine so wichtige Rolle spielen sollte.

Der ungeheure Einfluß, den die hellenische Bibel auf die gesamte Poesie und Prosa der späteren Jahrhunderte ausübte, erklärt es, warum dieser homerische Optimismus als allgemein griechisch, ja als unverfälschter Stimmungsausdruck der ganzen antiken Menschheit betrachtet werden konnte. Aber ganz anders erscheint diese Stimmung, wenn man den Blick nach dem gegenüberliegenden Festlande richtet. Hier war bei dem kargen Ertrage des Bodens in den meisten Gegenden das Leben weniger leicht als auf der levantinischen Küste, auf der die kühnen Auswanderer sich eine behagliche, fast schon orientalisch üppige Existenz verschafft hatten. Im Mutterlande mußte die Landwirtschaft, ehe die Kunstindustrie sich den Reichtum fremder Länder zinsbar machte, schwer ringen, und der Bauer, der ja immer zu klagen hat, blieb nicht stumm. So hören wir als erste Gegenstimmen gegen den homerischen Optimismus die klagenden Rufe des Sängers von Askra.

Hesiodos weidete als Knabe die Lämmer seines Vaters am Helikon. Da traten, so berichtet er im Vorwort seiner Theogonie, die Musen an ihn heran und reichten ihm den vom grünenden Lorbeer geschnittenen Sängerstab, damit er singe von dem, was da ist, war und sein wird. Er ist also kein Sänger mehr, wie sie im homerischen Epos auftreten, sondern ein Sprecher. Er hält wie die Rhapsoden den Musenstab, nicht die Phorminx in der Hand. So ist auch der Inhalt trotz der homerischen Form kein Heldensang mehr, sondern ein Lehrgedicht, das nach eigenen Lokalanschauungen, nach älteren Theogonien und nach epischem Vorbilde grübelnd und mühsam die Göttergenealogien zusammenstellt und in ein schon halb philosophisches System zu ordnen sucht. Dieser erste Theologe, wie ihn Aristoteles nennt, gibt eine Geschichte der Weltschöpfung und der Göttergeschlechter bis in die Zeit der Heroen, d. h. der Stammväter der damals noch herrschenden Adelsfamilien.

Menschlich näher tritt uns dieser bäuerliche Meistersinger in seinen „Werken und Tagen", dem Festlied der Arbeit, das einen förmlichen Protest gegen das Phäakentum der homerischen Welt zu erheben scheint. Entstanden ist dieses Gedicht aus den kleinen darin zerstreuten Rügegedichten, die er zur Abwehr erlittenen Unrechts vor der versammelten Gemeinde vortrug. Perses, der Bruder des Dichters, hatte nach dem Tode des Vaters die richtenden Könige, d. h. Stammeshäuptlinge, bestochen und Hesiod um sein Erbteil betrogen. Da erhebt der Gekränkte die öffentliche Rüge, wie sie allenthalben in Griechenland bei der Begehung agrarischer Feste erlaubt und üblich war. Er fährt bald seinen Bruder, bald die eidvergessenen Könige an. Er fordert grimmig sein Recht und beschwört aus der Tiefe die 30 000 Dämonen, die Zeus als Hüter des Rechtes unsichtbar über die Erde wandeln läßt. Hier taucht also zuerst der unheimliche Glaube an die rächende und rechtende Tätigkeit der verstorbenen Heroen auf, der sich aus uralter Zeit hier im Mutterlande noch lebendig erhalten hatte.

Diese Rügegedichte bilden gleichsam den Kristallkern, an dem allmählich praktische und fabulöse Erweiterungen anschossen. Unter diesen sind zwei für die pessimistische Grundstimmung des böotischen Dichters besonders bezeichnend: Der Pandoramythus und die Schilderung der fünf Weltalter*).

Zeus, erbost über den Menschenfreund Prometheus, der den Menschen das Feuer auf die Erde gebracht, läßt durch Hephaistos ein liebliches Übel erschaffen: das Weib. Epimetheus, den sein Bruder umsonst gewarnt, nimmt das Geschenk des Zeus auf. Früher, so heißt es, lebten die Menschen ohne Krankheit und Arbeit ein paradiesisches Dasein. Aber das Weib, Pandora genannt, öffnete aus Neugier das verschlossene Faß der Übel. Sie fliegen heraus und verbreiten sich unter den Menschen. Seitdem ist die Erde und das Meer voll von Übeln. Täglich suchen Krankheiten die armen Menschen heim. Schweigend schleichen diese unseligen Geister bei Nacht umher, um überall Unheil zu stiften. Der Zustand der Menschheit ist hoffnungslos. Denn Elpis,

*) Werke und Tage, S. 49—201. Vgl. Theogonie, S. 570ff.

die tröstende Hoffnung, ist in dem Fasse zurückgeblieben, da Pandora den Deckel zu rasch zugeklappt hatte*). Also ein hoffnungsloser Pessimismus!

Ihn erläutert eine zweite, ebenfalls wie der Pandoramythus, älteren Quellen entnommene Sage, die von fünf Weltaltern berichtet. Zuerst erschufen die Götter ein goldenes Geschlecht. Das war die paradiesische Zeit, als noch der alte Kronos die Welt regierte. Da lebten die Menschen ohne Sorgen, ohne Mühe, ohne Arbeit, ohne Altersbeschwerden. Der Tod nahte ihnen, indem sie sanft einschlummerten. Nahrung schuf die Erde reichlich von selbst. Doch dies Geschlecht ging unter. Sie leben nur noch fort als die früher erwähnten Wächterdämonen, die das Recht schirmen, den Reichtum der Guten mehren und die Bösen bestrafen. Danach kam das silberne Zeitalter, das viel minderwertiger war als das goldene. Ihnen stieg die Hybris zu Kopfe. Sie weigerten den Göttern den Dienst. Drum wurden sie auch von der Erde vertilgt, erhalten aber doch als unterirdische Selige (ὑποχθόνιοι μάκαρες) von den Menschen Totenehren. Das dritte Geschlecht ist das eherne, das von den Eschennymphen stammt. Denn ihr Sinnen ist auf den Kampf mit dem eschenen Speer erpicht. Erzgepanzert sind Waffen und Häuser. So morden sie sich gegenseitig. Als letztes erschien das eiserne Geschlecht, das Tag und Nacht von Kummer und Not umdrängt ist. Der Dichter wünscht, er möge doch nicht zu diesem Geschlechte gehören, sondern früher oder später geboren sein. In der Tat kennt er noch ein anderes, freilich vor ihm gestorbenes Geschlecht, das er den vier überkommenen metallenen Geschlechtern mit Gewalt einordnet. Denn als homerisierender Rhapsode fühlt er das Bedürfnis, die herrlichen Helden der homerischen Welt nicht dem verruchten ehernen Geschlechte gleichzusetzen, sondern sie danach vor dem zeitgenössischen eisernen Geschlechte einzuschieben. Diese gerechten und trefflichen Halbgötter raffte zwar der Thebanische und Trojanische Krieg hinweg, aber Zeus siedelte sie zum Lohn für ihre Trefflichkeit auf den Inseln der Seligen am Ende der Welt nahe dem tiefen Okeanos an, wo diese seligen Heroen dreimal im Jahre die honigsüße Frucht ernten dürfen. So denkt sich also der Bauer die elysischen Gefilde, während ihm selbst die karge Frucht kaum einmal im Jahre reift. Aber er verzweifelt trotzdem nicht. Die Arete, die jenem Adelsgeschlechte zuteil ward, kann auch jetzt noch der Bauer sich erringen. Aber, so belehrt er seinen Bruder, „vor die Arete haben die Götter den Schweiß gesetzt. Steil ist der Weg hinauf und rauh. Aber wenn man oben ist, wird die Arete leicht". Arbeit, fährt er fort, ist keine Schande, wohl aber die Faulheit. Er ist der erste und beinahe der einzige im Altertum, der den Segen der Händearbeit kennt und preist. Denn das wunderbare, unübersetzbare Wort Arete umfaßt nicht bloß die Tüchtigkeit des edlen Mannes, sondern auch den Segen, der ihm daraus erwächst. So ist der wackre Dichter von Askra durch Arbeit des Elends Herr geworden, der erste Bekenner und der erste Überwinder des Pessimismus, ein wahrhaft faustischer Mensch!

*) Dieser Zug ist vom Dichter nicht ohne Widerspruch in die alte Sage eingeflochten. Faßt man mit Neueren die Elpis als Übel auf, nämlich als trügerische Illusion, wie Semonides (s. u.), so hätte sie nicht zurückbleiben, sondern mit den anderen herausfliegen müssen. Vgl. W. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods Ἔργα I, Gießen 1910, S. 36.

Neben dem didaktischen Epos des Hesiod, den man um 700 anzusetzen pflegt, hat sich im 7. Jahrhundert die Nachblüte des Epos, der Kyklos, umfangreich ausgestaltet. Unter diesen Nachhomerikern verdient hier der Verfasser der Kyprien eine Erwähnung, weil er die Anfänge des Trojanischen Krieges aus den Freveln eines gottlosen Geschlechtes herleitet, das an das eherne des Hesiod erinnert. Da heißt es zu Beginn*):

Einstmals wimmelten frech unzählige gottlose Menschen
Hier umher und lasteten schwer auf den Brüsten der Erde.
Da erbarmte sich Zeus und erwog in seinen Gedanken,
Wie er die fruchtbare Erde von Menschen könne befreien.
Drum entfacht' er den furchtbaren Streit des Trojanischen Krieges,
Um ihr die Last durch den Tod zu erleichtern. Da fielen in Troja
Zahllose Heldengeschlechter; so ward Zeus' Wille vollendet.

Der Dichter sieht also auf jene Heroenzeit nicht mit der Bewunderung zurück wie Hesiod. Jene Helden gehören zu den viel zu vielen, die der Erde eine Bürde sind und die daher dem Verderben anheimfallen.

Wir dürfen erwarten, daß die Lyrik im modernen Sinne, d. h. die Dichtungsgattung, die die Stimmung des Individuums zum Ausdruck bringt, am ehesten Äußerungen einer weltschmerzlichen Lebensauffassung zeigen wird. Aber das Merkwürdige ist, daß Männer, die im Leben vom Unglück geradezu verfolgt waren, wie Archilochos und Alkaios, sich nie zu nutzlosen Klagen herablassen oder bei dem Verluste geliebter Personen in Tränen zerfließen. Sie gehen ihren Feinden mit der Schärfe des Schwertes wie des Geistes tapfer zu Leibe, aber das Klagen im Mißgeschick überlassen sie den Weibern. Unerschüttert trotz aller Unglücksschläge bleibt ihr Glaube an die Gerechtigkeit der Götter. Es sind Reste der alten Aristokratie, wie sie die homerischen Sänger im Flor sahen, die aber jetzt im Niedergange begriffen ist. Aber auch im Elend bewahren diese Ritter ihre Haltung.

Einen weniger erfreulichen Eindruck macht der Nachfolger des Archilochos Semonides aus Amorgos. Sein Weiberspiegel, der angeregt durch Hesiods Pandoramythus die verschiedenen Typen schlechter Frauen mit Tieren vergleicht und nur eine brauchbare Art übrigläßt, die Arbeitsbiene, mündet in den zweimal wiederholten Satz: Das größte Übel, das Zeus erschaffen, ist das Weib, und es ist für das weibliche Geschlecht ein übler Trost, daß er in einem anderen Jambus von der Menschheit überhaupt ein nicht minder trübes Bild entwirft (Fr. 1):

Mein Sohn, der Donnrer Zeus hält wohl in seiner Hand
Den Schluß des Ganzen und er macht es, wie er will,
Der Mensch jedoch ist dumm. Er lebt nur in den Tag
So wie das liebe Vieh und ahnt nicht, wie der Gott
Ein jeglich Ding zu Ende führen wird. Jedoch
Fehlt's ihnen nie an Hoffnung oder Zuversicht.

*) Fragment 1. Ich lese V. 2 *δυσσεβέων ἐβάρυνε, ϛ ὄλπισέ τε.*

Wie müh'n sie sich vergeblich! Da erwarten sie
Den Umschwung bald in Tages-, bald in Jahresfrist.
In's neue Jahr, so denkt ein jeder, wird man wohl
Eintreten als des Plutos und des Segens Freund.
Indes faßt den das unerwünschte Alter an,
Bevor das Ziel ihm winket. Andere raffen hin
Unselige Seuchen. Andere schickt der Tod hinab
Zur schwarzen Erde, die der Kriegsgott bändigte.
Im Meere finden manche sturmumrauscht ihr Grab
Und sinken in den Wogenschwall der Purpurflut,
Wenn sie aus Not des Lebens sich dem Schiff vertraut.
Ja, manche knüpfen sich die Schlinge um den Hals
Und wählen selbst sich diesen jammervollen Tod.
So ist nichts ohne Übel. Tausendfach umschwebt
Ein Unglücksgeisterschwarm uns Sterbliche
Und unaussprechlich Leid. — Doch hörte man auf mich,
Dann hätschelten wir diese Leiden nicht und marterten
Nicht unser Herz mit schmerzlichen Gedanken ab.

Der Leidenskatalog des Semonides ist so vollständig, daß unsere großen Pessimisten Schopenhauer und Nachfolger nicht viel zuzufügen gefunden haben. Es fehlt ihm auch nicht die praktische Konsequenz des Pessimismus, der Selbstmord. Aber trotz alledem will der Dichter, der noch an das Weltregiment des Zeus glaubt, nicht untergehen in diesem Weltschmerz. Er warnt am Schlusse davor, in diesen Unlustgefühlen gleichsam zu schwelgen und dadurch seinen θυμός, d. h. seinen Lebensmut, zu zerstören. Wohin das zielt, verrät eine Elegie, die man früher dem Keier Simonides zuschrieb, die aber Wilamowitz mit Recht dem Jambographen Semonides vindiziert hat*):

Ein ganz herrliches Wort, das uns Homeros gesagt:
„Wie der Blätter Geschlecht, so sind auch der Menschen Geschlechter",
Haben, ach, wenige nur recht mit dem Ohre gehört
Und es zu Herzen genommen. Wohl tritt die Hoffnung an jeden
Menschen heran und sie wächst ein in der Jünglinge Sinn;
Denn solang uns noch ziert die reizende Blüte der Jugend
Und ihr leichtes Gemüt, denkt man Unmögliches aus.
Ja, man erwartet dereinst, nicht Alter noch Tod zu erleiden,
Und solang man gesund, sorgt man um Krankheit sich nicht.
Tor, wer so ist gesinnt, wer noch nicht weiß, daß das Leben
Wie auch die Jugendzeit schwindet so bald uns dahin!
Drum wer dies hat begriffen, der halte sich durch bis zum Ende;
Stets erfreue dabei alles, was gut ist, sein Herz.

Semonides findet also das Heilmittel des Pessimismus im Hedonismus, nicht wie Hesiod in der Arbeit. Ganz erfüllt von dieser Hedonistik ist die

*) Sappho und Simonides, S. 274.

Elegie des Mimnermos, der nicht viel später als Semonides seine Flötentöne erschallen ließ. Auch er wünscht sich den Tod, wenn er nicht mehr der goldenen Aphrodite opfern dürfe, und beklagt, wie spannenlang die Jugendzeit ist, wie bald die Keren des Alters und des Todes an das Lager treten werden. Was trifft nicht alles den Menschen: Verlust des Vermögens, Verlust der Kinder, Krankheit. Kein Mensch lebt, dem Zeus nicht viel Unheil schickt! So klagt die zweite Elegie, die von dem geflügelten Worte Homers wie die des Semonides ihren Ausgang nimmt.

Dieser elegische Ton klingt auch aus den Liedern des letzten hellenischen Ritters wieder, des Theognis. Dieser Emigrant von Megara, der noch die Perserkriege erlebte, hat den Sturz der heimischen Aristokratie und dann die Not und das Elend der Verbannung kennengelernt. So ist seine düstere Stimmung wohl begreiflich. Der Wein ist ihm wie seinem Gesinnungs- und Standesgenossen Alkaios der einzige Tröster. Denn auch sein Knappe Kyrnos erweist sich bisweilen untreu. So wiederholt er (425) in der Verzweiflung das alte Wort: Nicht geboren zu werden ist das Beste, wenn man aber einmal das Licht erblickt hat, so schnell wie möglich wieder in das Dunkel hinabzutauchen. Einmal (743) überrascht bei dem sonst so frommen Dichter die Hiobsfrage: Wie kann Zeus dulden, daß der Gerechte, der nie den Eid verletzt und nie einen Frevel begangen, seinen Lohn nicht empfange? Wie kann ein Sterblicher, der dies mitansehen muß, noch ferner die Götter ehren, wenn der ungerechte Frevler auf seinen Reichtum gestützt sich jede Hybris erlauben darf, während sich der Gerechte in schwerer Armut abquält? Ja, einmal muß es der Flüchtling erleben (1209), daß bei einem Symposion in Theben eine freche Hetäre seine Eltern beschimpft. Da sagt er wehmütig: „Du freilich bist Sklavin, Weib. Ich habe zwar als Verbannter viel Unglück zu tragen, aber zum Knecht bin ich noch nicht geworden. Nie wird man mich in die Sklaverei verkaufen. Denn auch ich habe noch eine Heimatstadt, wohin ich mich stets zurückziehen kann. Sie liegt — am Lethäischen Gefilde!“ So ehrt er, den freiwilligen Tod der Knechtschaft vorziehend, auch im tiefsten Elend die Ritterehre.

* *
*

Wir haben bisher nur Stimmen der großen Welt gehört, die ihre individuellen Erfahrungen zu einer Geringschätzung der Menschheit und einer düsteren Auffassung des irdischen Daseins geführt haben. Es ist Zeit, sich einer mächtigen geistigen Strömung zuzuwenden, die vielleicht schon früher hier und da vorbereitet im sechsten Jahrhundert sich allenthalben wie eine Art Influenz der griechischen Menschheit im Westen und Osten, am stärksten aber im Zentrum bemächtigt. Es ist die Reformation der griechischen Religion auf pessimistischer Grundlage, deren hervorragendste und konsequenteste Erscheinung die orphische Lehre darstellt.

Den ersten Funken dieser mystischen Weltanschauung sehe ich um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Jonien aufleuchten, wo es ja damals, wie Semonides und Mimnermos zeigen, an pessimistischem Zündstoff wahrlich

nicht fehlte. Auffallend ist nur, daß der bedeutendste Vertreter der durchaus rationalistischen Naturphilosophie Joniens, Anaximandros von Milet, der Schöpfer des kosmischen und tellurischen Weltbildes der Hellenen, dieser mystischen Anschauung in dem einzigen wörtlichen Fragmente Ausdruck verleiht, das aus seinem Buche „Über die Natur", dem ältesten Prosabuche der Hellenen, uns erhalten ist. Es begann: „Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung."*) Der Urgrund alles Seins, das Apeiron, das Unendliche, Unbegrenzte, Ewige, ist dem milesischen Philosophen kein rohes Chaos, wie es Hesiod sich gedacht, sondern der ursprüngliche normale Zustand und Ort der Dinge; diese Allmutter, unbegrenzt gedacht nach Stoff, Zeit und Raum, ist das allein daseinsberechtigte Urwesen. Jede Sonderung von dieser Mutter wird als Unrecht betrachtet. Die Individualexistenz ist demnach eine Sünde gegen die Alleinheit, die ihren Frevel durch den Tod büßt. Ein Mensch, ein Kosmos nach dem anderen entsteht, ist wert unterzugehen. So ist die Geburt des einen mit dem Tode des anderen verknüpft. Wie eine Charybdis schlürft das Apeiron das Entstandene ein, um es gleichzeitig in anderer Form wieder auszuscheiden. Der Dualismus, der hier das Ewige vom Vergänglichen scharf scheidet und der dann bei der Weltbildung in dem Urgegensatze von Warm und Kalt wiederkehrt, ist nun auch der Grundzug der orphischen Lehre, wie sie in Athen unter den Peisistratiden ausgebildet und formuliert wurde. Es scheint, als ob damals die wilde orgiastische Ausgelassenheit des Dionysosdienstes als wirksamste Form des Gottesdienstes aus Thrakien nach Athen übertragen und der alte thrakische Sänger Orpheus zum Propheten der neuen Richtung ausgerufen wurde. Vermutlich hat Peisistratos selbst dabei seine Hand mit im Spiele gehabt und die bei den Bauern Attikas besonders gepflegten Kulte aus politischen Gründen begünstigt. Wie das Fest der Stadtgöttin so hat er auch das ländliche Dionysosfest glänzend neuorganisiert, und da er selbst thrakische Besitzungen am Strymon hatte**), ist der merkwürdige thrakische Einfluß vielleicht seiner persönlichen Einwirkung zuzuschreiben. Jedenfalls sind diese ausländischen Kultelemente damals mit der einheimischen Überlieferung und mit Homer und Hesiod, die auch formell das Muster lieferten, in einer umfangreichen theologischen Poesie zusammengeschmolzen worden. Man hatte schon zu Euripides' und Platons Zeit ganze Bündel orphischer Schriften, deren Hauptmasse sicher aus der Peisistratidenzeit stammt. Die „Heilige Schrift" *(Ἱεροὶ λόγοι)* der Orphiker, bei deren Dichtung Onomakritos, der geistliche Berater des Peisistratos und seiner Söhne, mitgewirkt hat, enthielt nicht nur Kultlieder, sondern auch ein wirkliches Dogma, das die Entstehung der Götter- und Menschenwelt und die Schicksale der Menschenseele

*) Vorsokr. 2, 9. Das Original läßt sich aus dem Zitat des Simplikios etwa so herstellen: *ἀρχὴ πάντων τὸ ἄπειρον· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ ἡ φθορὴ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών. διδοῦ γὰρ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίης κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

**) Herodot I 64.

im Umfange der Ilias behandelte. In den sechs Göttergenerationen, welche die „Heilige Schrift" aufzählte, kommt Zeus zuletzt. Er verschluckt die früheren Generationen, indem er pantheistisch das Alleine darstellt, aus dem die Vielheit der Welt emaniert:

Zeus ist Anfang und Mitte, aus Zeus wird alles geschaffen*).

Den Gegensatz zu Allvater Zeus bildet nach der alten hesiodeischen Theologie das frevelhafte Titanengeschlecht, das durch himmlischen Blitzstrahl vernichtet wird. Aber aus der Asche der Titanen wächst das Menschengeschlecht hervor, das die Erbsünde titanischen Frevels auf diese Weise als schlimme Mitgift in das Leben erhalten hat. Dionysos, der unter dem Namen Zagreus von den Titanen zerrissen worden war, wird von seinem Vater Zeus wieder zum Leben erweckt und erhält zum Schlusse die Herrschaft über die Menschheit, die er von der Sünde erlöst. Alle, die an ihn glauben, die sich an seinen Orgien beteiligen und das heilige Leben führen, das die orphische „Heilige Schrift" vorschreibt, können von der eigenen wie der Sünde ihrer Vorfahren erlöst werden. Ihrer Seele winkt die Gnade, aus dem Kerker des Leibes befreit zu werden. Die Zerreißung des Zagreus mag, wie manch anderer Zug in den orphischen, eleusinischen und samothrakischen Mysterien aus den rohen Kulten der Thraker herübergenommen sein. Aber in der orphischen Lehre hat sie bereits einen symbolischen, philosophischen Sinn. Sie bedeutet soviel wie die Zerreißung des Anaximandrischen Apeiron in die Unendlichkeit der daraus hervorgehenden Einzelschöpfungen. Wie hier der Tod die Sühne ist für das frevelhafte Heraustreten aus der Ureinheit, so ist im orphischen Glauben der Tod der Menschen die Sühne für die angeborene Titanenhaftigkeit der Menschennatur, die sich in den einzelnen Geburten je und je erneuert. Wie der vom Zeus zu neuem Leben erweckte Dionysos den Menschen als Trost der Leiden im irdischen Leben den Wein geschenkt hat, welcher der festlich versammelten dionysischen Gemeinde als Sakrament im Höhepunkte der heiligen Weihen dargereicht wird, so hat er seinen Mysten auch noch das größere Geschenk gemacht, nach dem Tode der Strafe entzogen und nach mancherlei Wanderungen und Wandlungen endlich aus dem „Rad der Geburten" ausgeschaltet und in die Alleinheit als göttliches Wesen zurückgenommen zu werden**). Diese Verheißung ewiger Seligkeit, die durch die ekstatische Verbindung des Eingeweihten mit dem menschenliebenden und -erlösenden Gotte noch wonnevoller und sicherer gestaltet wurde, verschaffte der neuen Religion des Propheten Orpheus, namentlich in den unteren Schichten des Volkes, eine weite Verbreitung. Das herrliche Leben jenseits entschädigte die kummerbeladenen Sterblichen für das traurige Diesseits und die durch scharfe Askese, d. h. Enthaltung von Fleischnahrung und geschlechtlichen Freuden, gereinigten Mysten, die sich als Katharoi wie die späteren „Ketzer" von den Unreinen absonderten, erlebten schon hienieden in der Verzückung des dionysischen Festrausches eine Seligkeit, die sie nach dem Tode ewig zu erleben erwarten durften. Sie wurden durch die Weihen gewiß, nach dem Tode im

*) Vgl. Joel, Gesch. d. antiken Philosophie. (Tüb. 1921.) I 149 ff.
**) Rohde, Psyche, II 2, S. 103 ff.; Wendland, Hellenist.-röm. Lit. 2, S. 99.

Reiche der furchtbaren Persephoneia mit besonderen Ehren empfangen zu werden. Die große Verbreitung dieses dionysischen Glaubens bezeugen, auch abgesehen von den Berichten der Schriftsteller, in Attika die zahllosen Grabbeigaben dionysischer Vasen im sechsten Jahrhundert, bezeugen später die Goldplättchen, die als Pässe an die Herrin der Unterwelt den Eingeweihten in das Grab mitgegeben wurden (sie reichen vom 4. vorchristlichen bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert)*), bezeugen endlich die Grabsteine der Dionysiasten, die als Symbol ihrer Jenseitshoffnung ein Epheublatt auf ihre Leichensteine setzen lassen**).

Die dürftigen, nicht immer zuverlässigen Zeugnisse der antiken Berichterstatter über das orphische Wesen erhalten eine wertvolle Verlebendigung durch mancherlei Stimmen der Philosophen und Dichter des sechsten und fünften Jahrhunderts, die unter den mystischen Einfluß dieser Reformation geraten sind. Sie gestatten den Inhalt der „Heiligen Schrift", die später in 24 Rhapsodien umlief, mit wertvollen Einzelheiten zu bereichern. Freilich die verwandte Lehre des Pythagoras, die ebenfalls esoterisch in den von ihm gestifteten Brudergemeinden Unteritaliens fortgepflanzt wurde, ist auch nur in den gröbsten Zügen authentisch festzustellen. Aber da schon Herodot die ihm von seinem Aufenthalt in Thurioi persönlich bekannten Pythagoreer mit den Orphikern zusammenstellt, kann kein Zweifel sein, daß Pythagoras, dessen von Heraklit bezeugte Polymathie aus Jonien stammt und aus Anaximandros' Schule ungezwungen ableitbar ist, sich bei der Organisation seiner Bruderschaften von der orphischen Mystik in wesentlichen Punkten hat leiten lassen. Sowohl die Seelenwanderung, deren Phasen er an dem Schicksal seiner eigenen Seele darlegte, wie das asketische Leben, das er einführte, ist durch die ältesten Zeugen sicher auf ihn persönlich, d. h. auf die Zeit des Polykrates und Peisistratos, zurückzuführen. Das orphische Wortspiel, daß der Leib der Seele Grab sei *(σῶμα = σᾶμα)*, wird von dem ältesten pythagoreischen Schriftsteller Philolaos bereits zitiert***): „Es bezeugen aber auch die alten Theologen und Seher, daß die Seele mit dem Körper wie infolge bestimmter Strafanordnungen zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist." Stärker kann man die Grundidee des Pessimismus nicht zum Ausdruck bringen.

Wie weit die Lehren, Riten und Formeln dieser und ähnlicher Mysterien auch in Jonien verbreitet waren, ersieht man am besten aus dem gewaltigen Buche des dunklen Herakleitos. Freilich verachtet er das rohe Mänadentum der dionysischen Orgien†) wie Plato, aber er bedient sich gern der hieratischen Formeln und Bilder der Mysterien für seine höher gerichtete Logoslehre (wiederum ähnlich wie Plato). Wie die Stimme der Sibylle soll sein Wort über Tausende von Jahren schallen. In der Tat wirkt von allen Vorsokratikern

*) A. Dieterich, Kl. Schriften, S. 472; H. Diels, Vorsokr., II 3 c. 66B, 67ff.; Ein orphischer Totenpaß in „Philotesia für Kleinert" (Berlin 1907), S. 39.

**) Vgl. Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. d. Berl. Ak., 1909, S. 13ff.

***) Fr. 14 (Vorsokr. I. 3, 315).

†) Fr. 14.

sein Wort auch heute noch am meisten, und seine Menschenverachtung findet bei den modernen Pessimisten ein vielfältiges Echo. „Die Menschen verstehen nicht die Wahrheit, auch wenn sie sie vernommen. So sind sie wie die Tauben. Das Sprichwort bezeugt es ihnen: Anwesend sind sie abwesend" (Fr. 34); „Einer gilt mir Zehntausend, falls er ein Edeling ist" (Fr. 49); „Kindisch heißt der Mensch der Gottheit, wie der Knabe dem Mann" (Fr. 79); „Der weiseste Mensch ist gegen Gott gehalten ein Affe" (Fr. 83). Aber nicht nur der Mensch gilt den ephesischen Pessimisten wenig oder nichts. Auch der ganze Kosmos taugt nichts. „Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen" (Fr. 124). „Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, die Brettsteine hin- und hersetzt: Knabenregiment!" (Fr. 52). Alles Vergängliche wird vor seinem Adlerauge zu einem sinnlosen Wechsel von Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Tod und Leben. Nur eins bleibt ewig beständig, das ist die allem Entzweiten zugrunde liegende Harmonie, das Alleine, das Urfeuer, das mit der Urvernunft, dem Logos, identisch ist. „Das ist Zeus, das ist der wahre Kosmos, den kein Gott und kein Mensch erschaffen, der immerdar war, ist und sein wird, ein lebendiges Feuer in bestimmten Perioden erglimmend und verlöschend" (Fr. 30). Wie erschauert hier der einzelne Mensch in seiner Ohnmacht vor der ewigen Majestät des einen Zeus, den auch der Orphiker preist!

Ganz eingetaucht in das orphisch-pythagoreische Wesen ist Empedokles, der Prophet von Akragas, zugleich Physiker, Politiker und Religionsstifter, wie der von ihm bewunderte Pythagoras. Neben der empirischen Welt, die er in seiner „Physik" auf Grundlage der vier Stoffelemente und der zwei Weltkräfte Liebe und Haß mechanisch zu erklären sucht, baut er eine geistige, religiös empfundene Welt auf, die durchaus auf der orphischen Mystik beruht. In seinem zweiten prophetisch-enthusiastisch gestimmten Gedichte, das den Titel „Reinigungen" trägt, und das er aus der Verbannung den treugebliebenen Jüngern seiner Heimat sendet, stellt er sich als einen aus dem Himmel gefallenen Engel vor, der im Kreislauf der Geburten alle vier Elemente und alle Reiche der Natur, Pflanzen, Tiere, Menschen, mit seiner sündig gewordenen Seele habe durchwandern müssen. Nachdem er zuletzt das irdische Jammertal (*ἀτερπέα χῶρον* Fr. 121) mit seinen tausendfachen Übeln durchgekostet, ist er nun endlich durch seinen makellosen Wandel von der Sünde befreit und zum Gotte erhöht worden. Als solcher durchzieht er nun, aus der Heimat schmählich verjagt, die weite Welt, überall mit Jubel von der leidenden Menschheit aufgenommen, die in den Banden leiblicher und geistiger Not schwer daniederliegt. Tausende von Männern und Frauen folgen ihm nach und erkunden von ihm den Weg zum Heile.

Erschütternd lauten hier die Klagen über das Los der sündigen Menschheit: „Wehe du armes Menschengeschlecht, jammervoll unseliges, das aus solchem Zwiste und solchen Seufzern geboren ist" (Fr. 124). Eindringlich warnt er nun aber die Menschen, ihren sündhaften Wandel und den Frevel der Fleischnahrung fortzusetzen. Da die Seele des Menschen nach seinem Tode durch die Leiber der Tiere ihren Kreislauf nimmt, ist das Schlachten von

Tieren dem Morde gleich zu achten. „Wollt ihr nicht aufhören", so ruft er Fr. 136, „mit dem mißtönenden Morden. Seht ihr denn nicht, wie ihr leichtfertig einander zerfleischt?" Der Mensch, der sich von dieser Mordbefleckung rein halten will, darf sich nur von Pflanzenkost nähren. Wie er dabei die Schwierigkeit gelöst hat, daß nach seiner Lehre auch die Pflanzen Träger von Menschenseelen sein können, so daß auch der Vegetarianer unter Umständen zum Menschenfresser werden kann, ist uns nicht überliefert. Ein ähnliches Rätsel gibt uns Euripides auf, wenn er den keuschen Hippolytos im Gewande des orphischen Büßers uns vorführt, der die Fleischnahrung verabscheut und ihn doch mit Artemis zusammen auf die Jagd ausschickt. Die Maskerade, die der Dichter hier dem atheniſchen Publikum vorführt, veranlaßt ihn zu einer Brandmarkung des orphischen Wesens, die wohl die Stimmung der Mehrzahl seiner aufgeklärten Zuhörer wiedergibt. Theseus, der Vertreter Athens, wirft dem durch Phädras Brief fälschlich beschuldigten Sohne seine Scheinheiligkeit entrüstet vor:

Nun brüste dich nur recht, verschach're wie ein Hökerweib
Fleischlose Kost dem Pöbel und als Orpheusknecht
Schwärm' andachtsvoll, wie dich sein dickes Buch es lehrt*).

Der orphische Dienst, den die Tyrannis des sechsten Jahrhunderts aus politischen Gründen begünstigt hatte, war ebenfalls aus politischen Gründen im demokratischen Athen mehr und mehr in Mißachtung gefallen. Selbst Platon, der den heiligen Schriften dieser Sekte so viel verdankt, wie wir sehen werden, höhnt über die Bettelpriester der Orphiker, die dem Pöbel gegen Geld Ablaß und Sühnung jeden Frevels verhießen**). Was dem antiken Menschen, der keine offenbarte Religion kannte, besonders anstößig erschien, war die Masse von heiligen Schriften, auf die sich die Orpheotelesten stützten. Euripides wie Plato spotten über den Bücherhaufen dieser frommen Leute und Demosthenes, der Aischines in einer grotesken Invektive der Kranzrede (§ 259 ff.) zum Handlanger seiner Mutter bei orphischen Winkelmysterien degradiert, führt ihn vor, wie er ihr die Litaneien aus solchen Büchern vorlas und bei den Straßenprozessionen den Mänaden vortanzte.

Man darf sich durch diesen Spott nicht täuschen lassen. Der orphische Gedanke des Weltelends und der Welterlösung hat in der hellenischen Seele tiefe Wurzeln geschlagen. Gerade die besten sind von dieser Reformation des homerischen Volksglaubens innerlich überzeugt. Der in der orphischen „Heiligen Schrift" niedergelegte monistische Drang zur Steigerung des Zeus zum Allgott wirkt nicht nur auf Heraklit, sondern führt auch Xenophanes, der sonst jeder Mystik abhold ist, zur Ausgestaltung eines konsequenten Monotheismus, stachelt seinen Schüler Parmenides zur schroffen Ablehnung der mit der Alleinheit unvereinbaren menschlichen Doxa und eröffnet ihm das überirdische Sonnenreich der Wahrheit, dessen Schlüssel die Dike verwahrt. Die Göttin der Gerechtigkeit stammt aus den orphischen Schriften***) und muß schon in

*) Hippol. 925 (Text nach Vorsokr. [3] II, 165).
**) Rep. II, 364 B ff.
***) Diels, Parmenides (Berlin 1897), S. 51.

Anaximanders oben genanntem Fragmente als die der irdischen ἀδικία entgegengesetzte, im Apeiron waltende Gottheit vorausgesetzt werden. Nachdem nun Dike dem Parmenides das Reich der Wahrheit erschlossen, enthüllt ihm die „Göttin" (wir dürfen annehmen, es ist die Göttin der Wahrheit) das Geheimnis des ἓν καὶ πᾶν, das Dogma des absoluten Monismus, aus dem fast alle Systeme der Folgezeit ihre ideale Kraft gesogen haben.

Ehe wir die wissenschaftliche Auswirkung der aus dem Pessimismus erzeugten Reformideen des sechsten Jahrhunderts weiter verfolgen, gedenken wir der hervorragenden Dichter, die im fünften Jahrhundert die dorische Chorlyrik und das attische Drama zur Höhe geführt haben. Auch sie sind von jenen Reformideen ganz ergriffen und geleitet. Bei Pindar, dem stolzen Herold der Siege seiner Standesgenossen, fallen nicht nur trübe Sentenzen, welche die Ohnmacht der Sterblichen gegenüber der Allmacht der Götter beklagen. Man hört hier auch mystische Worte eines Eingeweihten. Zu jenen profanen Klagen rechne ich den bekannten Spruch der 7. pythischen Ode: „Eintagswesen, was seid ihr, was seid ihr nicht? Eines Schattens Traum ist der Mensch. Doch wenn ein göttlicher Strahl darauf fällt (er meint den Sieg), vergoldet er lieblich das Leben." Oder Pyth. 3, 81 „Auf ein Gut teilen jedesmal zwei Übel die Unsterblichen uns aus". Zu den orphischen Worten aber rechne ich das Bekenntnis: „Was ist Gott? Das All." (Fr. 140 d.) Und noch esoterischer läßt er sich in einem Threnos*) über die Eingeweihten vernehmen, „die eine leiderlösende Weihe mit seligem Geschick erlangt haben. Ihr Leib zwar folgt dem allmächtigen Tode, doch lebendig bleibt des Lebens Abbild" (αἰῶνος εἴδωλον). Er versteht darunter ein zweites Ich des Menschen, etwas dem Genius der Römer Verwandtes. Dann fährt er fort: „Dies Abbild stammt allein von den Göttern. Es schläft, wenn unsere Glieder sich regen, aber im Schlafe zeigt es uns in mannigfachen Träumen die nahende Entscheidung über gutes und schlimmes Schicksal." Hier ist erstens gesagt, daß allein der göttliche Teil der Seele in die Ewigkeit eingeht; natürlich gilt dies nur für die Eingeweihten. Sodann wird dieser Nachtseele, die im Schlafe tätig ist, ein Hellsehen zugetraut, das sich auf die im jüngsten Gericht zu bestimmenden Strafen und Belohnungen bezieht. Dies eschatologische Kapitel war in den orphischen Schriften offenbar mit besonderer Liebe ausgeführt. Die Ausmalung der Höllenstrafen, deren erste Spur sich bereits in der sogenannten orphischen Interpolation der Odyssee**) findet, kennt der thebanische Dichter***), aber in der zweiten olympischen Ode an Theron, den Tyrannen von Akragas, spricht er noch vernehmlicher. Wie stark diese bedeutende Stadt von orphischen Gedanken erregt war, ersehen wir aus den Katharmen des Empedokles. So kann Pindar es wagen, dem Akragantiner noch deutlichere Hinweise auf die neue Religion anzudeuten: „Wer seinen Reichtum auf Tugenden stützt," sagt er hier in der 3. Epode, „der blickt be-

*) Fr. 131. S. Rohde, Psyche, II ² S. 207.
**) λ 566—631. Vgl. Wilamowitz, Hom. Untersuch. (Phil. Unters., VII) S. 199 ff.
***) Er fügt den drei Büßern Tityos, Tantalos, Sisyphos den Ixion zu. Pyth. II S. 21 ff. Allgemein Fr. 207.

ruhigt in die Zukunft. Er weiß, daß sofort nach dem Tode die arme Seele ihren Lohn empfängt. Die Sünden, die einer hienieden im Reiche des Zeus begangen, richtet dort ein Richter und spricht ihm nach grausamer Folterung seinen Spruch. Die Edlen aber empfängt dort ein leichteres Leben. Sie bestrahlt Tag wie Nacht die gleiche Sonne. Sie brauchen nicht mit starker Hand die Erde umzugraben oder auf dem Meere sich vergeblich den Unterhalt zu suchen, sondern alle, die ihren Eid gewissenhaft gehalten, genießen bei verehrten Gottheiten ein tränenloses Leben. Die Schlechten jedoch erleiden dort eine grauenvolle Pein. Alle die aber, die dreimal hienieden und jenseits sich bewährt und ihre Seele vor jedem Frevel bewahrt, die wandeln den Zuspfad an der Burg des Kronos vorbei, wo die Lüfte des Ozeans die Inseln der Seligen umwehen, wo golden erglühen die Blumenkelche von den herrlichen Bäumen an des Ufers Rand. Und andere Blüten sprießen aus den Wassern, so daß Haupt und Hand sich mit Blumengewinden schmücken können, wie der gerechte Spruch des Rhadamanthys es angeordnet." Da finden sie die Heroen Peleus, Kadmos und Achilles wieder usw. So malt sich der fromme Dichter nach orphischem Vorbild das Leben nach dem Tode aus, und diese Unterwelts-vorstellungen wachsen sich fortan im ganzen Altertum zu einem festen Bestand-teile nicht nur der Mysterienkulte, sondern auch der Volksreligion aus. Diese Apokalyptik ist der Bestandteil der orphischen Lehre, der am tiefsten gewirkt und auch die christliche Eschatologie auf das fruchtbarste beeinflußt hat*).

Neben Pindar steht als die erhabenste Erscheinung der damaligen Poesie die attische Tragödie, die ihre Entstehung demselben dionysischen Geiste ver-dankt, der die orphische Bewegung hervorgerufen hat. Peisistratos, der Förderer der orphischen Dichter, ist auch der Schöpfer des dionysischen Myste-riums, das sich in Athen alljährlich im Frühling abspielte. Aber während die Demokratie das orphische Mysterium fallen ließ, führte sie den tragischen Agon zu einem alles überstrahlenden Glanze. Dionysos hat hier im Theater seinen Ehrensitz. Auch hier wie im orphischen Drama werden die Teil-nehmer des Bühnenfestspiels ergriffen von den Leiden der Heroen, die an Stelle der ursprünglich dort vorgeführten Passion des Dionysos ihr leidvolles Schicksal erdulden. Der Zuschauer wird, wie Aristoteles sagt, unter Lust-gefühlen von den bedrückenden Gefühlen der Furcht und des Mitleides befreit, indem er von dem Gotte ergriffen sein eigen Leid über dem schwereren des leidenden und untergehenden Helden vergißt.

Aischylos, der eigentliche Begründer der Tragödie, führt den Fluch, unter dem die Menschheit lastet, an den Heroengeschlechtern der Laios und Atreus grauenvoll aus. Der Titane Prometheus muß für seine Menschenfreundlich-keit und sein trotziges Aufbegehren gegen die in Zeus verkörperte höhere Welt-ordnung schwer büßen. Aber der Dichter überwindet die damals noch im Volke wurzelnde Darstellung von dem Fortwirken des Geschlechterfluches, indem er, der Vertreter des autonomen Athens, in der machtvollen Gestalt der Klytämnestra die sittliche Verantwortlichkeit des einzelnen Verbrechers der

*) A. Dieterich, Nekyia. Leipzig 1893.

Gebundenheit des alten Geschlechterstaates gegenüberstellt und im Prometheus wie in den Eumeniden selbst gegen Zeus und Apollon Partei zu ergreifen scheint. Aischylos steht auf der Scheide zweier Welten. Zwiespältig ist noch des Dichters Seele. Bald weiß er, daß im Hades ein anderer Zeus das Jüngste Gericht *(ὑστάτας δίκας)* über die Sünden der Menschen abhält (Hik. 230; Eum. 274), bald begrüßt er den Tod als Erlöser von allem Leid, da kein Schmerz mehr dem Toten nahen kann (Fr. 255).

Einheitlicher scheint die Frömmigkeit des Sophokles. Schuldlos läßt er den Ödipus, ein Bild der fluchbeladenen Menschheit, von dem Gipfel menschlicher Größe in das furchtbarste Elend stürzen. Unwissend läßt er ihn die verabscheuenswürdigsten Verbrechen begehen, die er selbst, nachdem er seine Schuld erfahren, durch Selbstverstümmelung grauenvoll büßt. Das Stück, ein Bild menschlichen Jammers, schließt*):

Schaut mich an, in welchen Abgrund schwersten Jammers ich geriet,
Selig also preiset niemals eines Sterblichen Geschick,
Der noch nach dem letzten Tage bang erwartend vorwärts blickt,
Eh' er nicht das Ziel erreicht hat unberührt von Ungemach.

Der Ausgang dieses Musterdramas hat für unser Gefühl etwas Unbefriedigendes. Es erträgt schwer eine große Ungerechtigkeit des Schicksals. Das hat auch der Dichter wohl selbst gefühlt, wenn er sich veranlaßt sah, das selige Ende des Dulders im Haine der Eumeniden am Kolonoshügel als versöhnenden Abschluß seines Schicksalsdramas dramatisch zu gestalten. Auch am Schluß der Trachinierinnen, wo die rührende Gestalt der Deianira neben der des Herakles schuldlos vom Schicksal vernichtet wird, endete der fromme Dichter mit einer Klage über die Grausamkeit des Zeus, der sich wohl Vater des Helden nennen läßt, aber nichts tut, um den Sohn zu retten. „Das ist traurig für uns, schimpflich für den Gott und am schlimmsten für den Helden, der solches erduldet. Aber trotzdem — all dies ist Zeus' Werk." Wie versteht man diese Gottergebenheit? Ist Sophokles wirklich der Meinung, daß die Menschen nichts sind wie Schattenbilder, wie er im Aiax sagt (125)? Glaubt er wirklich, die Götter hätten das Recht, die arme Menschheit schuldlos schuldig werden zu lassen? Ist der Dichter ein so müder Pessimist, daß er wirklich das alte Wort des Silen „Nicht geboren zu werden ist das Beste", das als der Weisheit letzter Schluß im Ödipus auf Kolonos ertönt (1225), als eigene Überzeugung ausspricht? Wer so urteilt, überhört den zweiten Teil des Silenspruches: „und danach das Zweitbeste so schnell als möglich dahin zu wandern, von wannen er gekommen".

Ödipus wird zuteil, daß er wieder hinabgeht, von wannen der Mensch gekommen, in den Hades. Aber das ist kein Tod wie für die gewöhnlichen Sterblichen, es ist ein „letztes Leben"**), wie der Dichter geheimnisvoll andeutet. Denn hier redet der Dichter nur den Eingeweihten verständlich. Das Schicksal, als segenbringender Heros dort unten fortzuleben, ist dem heroischen

*) Oed. Fr. 1527 nach Wilamowitz.
**) *τελευταῖον βίον* 1551; vgl. U. v. Wilamowitz, Philol. Unters., 22 S. 364, 366.

Dulder zuteil geworden. Dasselbe gottbegnadete Schicksal hat der Dichter selbst, der den Gott Asklepios bei sich als Gast aufgenommen, nach dem Tode erreicht. Er ist als Heros Dexion von seinen Mitbürgern verehrt worden. Aber auch denen, die solcher Ehre nicht teilhaftig geworden, bleibt ein solches „letztes Leben" nach dem Tode zu erwarten, wenn sie der gnadenbringenden Weihen in Eleusis teilhaftig werden, die er im Triptolemos preist: „Dreimal glücklich die Sterblichen, die diese Weihen geschaut, bevor sie hinab in den Hades steigen. Nur ihnen ist dort wahres Leben beschieden, den anderen aber geht es schlimm." Nur im Hinblick auf diese tröstliche Zukunft ist es dem Dichter möglich, die Leiden seiner Helden so grausam darzustellen. In dem erwähnten Schluß der Trachinierinnen deutet er dies vernehmlich genug an. Nach den furchtbaren Anklagen gegen die Ungerechtigkeit der Götter fährt der Dichter fort (1270): „Was kommen soll, weiß keiner voraus." Freilich Hyllos, der diese Worte spricht, kennt das künftige Schicksal des Herakles nicht, aber die Zuschauer wußten, daß der Heros, der auf dem Öta den Flammentod erleidet, in den Himmel eingehen und dort der Jugend anvertraut ein seliges Leben weiterführen wird. Dieser Glaube an das Fortleben der Guten verleiht dem Dichter die Kraft, das Leben trotz des überwiegenden Unheils gottergeben zu ertragen und diese Gottergebenheit auch bei den schwersten Schicksalsschlägen seiner Helden zu bekennen. So lebte er diesseits, und so lebt er jenseits wieder mit Gott und der Welt versöhnt, wie ihm Aristophanes in das Grab nachruft*), wie ihn der Künstler der Lateranstatue gebildet hat.

Diese Harmonie zeigt Euripides weder in seinen Zügen noch in seinen Dramen. Sein Antlitz, wie es die Neapler Büste darstellt, verrät den Grübler, der die Schattenseite des Lebens nur allzusehr kennengelernt und sich nicht friedlich damit abgefunden hat. Die ungeheuren geistigen Kämpfe, welche die gärende Zeit erfüllten, haben in dem sensitiven Innern des Dichters ein lautes Echo gefunden. Er befreit sich von diesen quälenden Dämonen, indem er sie auf die Personen seiner Dramen losläßt. So erhält auch der Pessimismus seiner Zeit, der in Gorgias sogar zum Nihilismus fortgeschritten ist, in einzelnen Figuren wie in ganzen Dramen einen drastischen Ausdruck. Wenn er seine Personen gegen die Schlechtigkeit der Männer, Weiber und Götter donnern läßt, geschieht es mit solchem Affekt, daß man den Dichter selbst zu hören vermeint, was im Altertum wie in der Neuzeit zu ganz verkehrter Beurteilung des Dichters geführt hat. Es würde zu weit führen, wenn ich die pessimistischen Sentenzen seiner Dramen alle vorführen wollte. Ich begnüge mich das orphisch-heraklitische Wort aus dem Polyidos hierherzusetzen (Fr. 638):

Wer weiß, ob nicht das Leben hier ein Sterben ist
Und unser Sterben drunten nicht als Leben gilt?

Oder das kampflustige Bekenntnis der Medea (1224):

Nicht heut zum erstenmal scheint die Menschenwelt
Mir schattenhaft. . . .

*) Frösche 82 ὁ δ'εὔκολος μὲν ἐνθάδ', εὔκολος δ'ἐκεῖ.

Glückselig heißen darf fürwahr kein Sterblicher,
Und strömt auch Segen einem zu, so mag er wohl
Vor andern glücklich heißen, doch glückselig — nie!

Aber wer nun Euripides nach solchen Äußerungen für den Pessimismus festlegen wollte, würde geradeso irren wie der, der aus dem Bellerophontes seinen Atheismus und aus den Bakchen seine Bekehrung beweisen wollte. So finden sich denn auch bei ihm nicht nur Stellen, wie der wundervolle Schlußakt des Herakles, wo der verzweifelte Dulder dem Selbstmord entsagt und das Leben zu ertragen (1351 *ἐγκαρτερήσω βίοτον*) sich entschließt, sondern auch geradezu antipessimistische Äußerungen, die wie eine wirkliche Theodizee klingen. In den Hiketiden hat der Dichter dem Theseus eine Tirade in den Mund gelegt, die um so mehr als ein Bekenntnis des Dichters selbst erscheinen muß, als sie durch den Zusammenhang des Stückes wenig motiviert erscheint. Man hört deutlich hier das Echo einer philosophischen Disputation, bei der Euripides sich beteiligt hatte. Er bekennt es ja selbst zu Anfang (195):

Mit andern führt' ich oft schon solchen Redekampf,
Als jemand äußerte, des Schlimmen sei doch wohl
Weit mehr vorhanden als des Guten in der Welt.
Doch ich behaupte gradezu das Gegenteil:
Das Gute überwiegt bei uns das Schlechte weit.
Denn wär' es anders, lebten wir ja längst nicht mehr.
Preis sei dem Gotte, der aus ungeordnetem
Und tierisch rohem Leben einst den Menschen hob,
Indem er ihm zuerst Vernunft verlieh und dann
Die Zunge, der Gedanken laute Botin, gab,
Die Frucht zur Speise und der Frucht vom Himmel her
Den feuchten Tropfen spendete, der Nahrung gab
Dem Boden wie dem Menschen, der zum Schutz vor Frost
Und greller Sonnenhitze Abwehrmittel schuf
Und Schiffahrt lehrte, um, was unserm Lande fehlt,
Im Tausch mit andern einzuholen übers Meer.
Was unklar bleibt und der Erkenntnis trotzt, das sieht
Der Seher in dem Feuer, und die Leberschau
Verkündet uns die Zukunft wie der Vogelflug.
Ist's nun nicht Übermut noch mehr zu wollen, als
Der Gott uns gab, der dieses schöne Leben schuf?
Doch unf're Weisheit dünkt sich mehr als Gottes Macht.
In unserm Geiste regt sich frech der Übermensch:
So dünken weiser wir uns als die Götter selbst.

Wer ist der Pessimist, gegen den hier im Jahre 421 Euripides eifert? Wir wissen, daß Prodikos aus Keos, der Insel, wo die alten Leute sich mit Schierling aus der Welt schafften, eine pessimistische Theorie aufgestellt hatte, deren Widerhall der pseudoplatonische Axiochos freilich in starker Modernisierung gibt*). Aber solche Redetourniere *(δισσοὶ λόγοι)* zwischen Optimisten und

*) p. 366c *Προδίκου ἐστὶν τοῦ σοφοῦ ἀπηχήματα.*

Pessimisten müssen damals alltäglich gewesen sein. Ein uns neuerdings kenntlicher gewordener Rufer im Streit ist Antiphon der Sophist, in dessen Fragmenten sich zahlreiche pessimistische Sentenzen finden*). „Unser Leben ist wie eine Nachtwache. Wenn das Frührot erglänzt, treten wir ab und rufen das Losungswort der Ablösung zu." Von dem Trost der Mysterien hält der Freigeist nichts. „Manche leben ihr irdisches Dasein nicht aus, sondern bereiten sich auf ein weiteres vor. Währenddessen geht die Zeit dahin!" Aber gewandt weiß dieser Sophist seine Hilfe anzubieten, um die Leiden dieser schlechten Welt durch Trostgründe der Philosophie zu mildern. Er schrieb ein Buch: „Technik der Schmerzlosigkeit" und errichtete, wie es heißt, in Korinth ein Bureau neben dem Markte, wo er seine schmerzstillenden Mittel wie ein Beichtvater an das Publikum, das ihn konsultierte, abgab**). Er ist offenbar der Vater der Trostschriftstellerei, die bis zu Boethius, dem letzten antiken Schriftsteller, sich immer stärker entwickelt, je trauriger das Leben wird***).

Auch Herodot†) wie Thukydides††) geben zahlreiche Beispiele der damals verbreiteten pessimistischen Stimmung. Ich führe nur eine schöne Stelle des Herodot (7146) an:

Xerxes hält, bevor er über den Hellespont geht, eine Heerschau ab. Als er den Hellespont mit seiner Flotte bedeckt und die Küste von seinen Kriegern wimmeln sah, da pries er sich selig, danach aber brach er in Tränen aus. Als Artibanos, sein Vertrauter, ihn weinen sah (er war derjenige der dem König den Zug widerraten hatte), da sagte er folgendes: „O König, wie verschieden voneinander ist doch dein jetziges Tun von deinem früheren. Erst priesest du dich selig, jetzt weinst du." Der König erwiderte: „Jawohl, mir kam der Gedanke, die Kürze des menschlichen Lebens zu beklagen. Denn keiner von diesen Myriaden wird nach 100 Jahren noch leben." Jener aber antwortete: „Es gibt noch bejammerswertere Dinge in unserem Leben. In diesem kurzen Leben kann keiner weder von diesen Menschen noch von den übrigen so glücklich werden, daß ihm nicht einmal, nein vielmal der Gedanke kommen sollte: lieber tot als lebendig. Da kommen die Unglücksfälle, da kommen die Krankheiten und zerrütten uns und machen, daß dieses kurze Leben zu lange dauernd erscheint. So muß, wenn das Leben eine Bürde wird, der Tod der wünschenswerteste Ausweg werden. Der Gott, der den Menschen die Süße des Lebens hat kosten lassen, wacht neidisch darüber, daß er sich dabei nicht überhebe."

Auf der anderen Seite kann man auch gegenteilige Ausführungen aus dieser Zeit bei den Philosophen nachweisen. Freilich sind die Spuren einer teleologischen Weltbetrachtung, die Anaxagoras und Diogenes von Apollonia darbieten, nicht deutlich genug†††), aber bei Xenophon finden wir in der zweiten Auflage seiner Memorabilien die Bearbeitung einer hochbedeutenden,

*) Vorsokr. 80 B, 49—53 a.
**) Vitae X orat. 1, p. 633 C. (Vorsokr. 80 A 6.)
***) Buresch, Consolationum historia critica. Leipz. Stud. IX 1.
†) Z. B. Solon und Kroisos (I, 30).
††) Z. B. III., 45, 3., 85, 2.
†††) Aët. Plac., 8, 1; Dümmler, Academica, S. 103 ff.

vermutlich in das 5. Jahrhundert zurückgehenden Theodizee, die aus der herrlichen und zweckmäßigen Einrichtung des Mikrokosmos wie des Makrokosmos das Dasein einer allweisen, göttlichen Vorsehung zu erweisen sucht. Der Verfasser hat bei der Umarbeitung den ersten mikrokosmischen Beweis sehr ungeschickt I 4, den zweiten makrokosmischen IV 3 in den Euthydemzyklus eingeschoben. Daß Xenophon unfähig war, jene spekulativen Gedanken selbst zu entwickeln, ist heute anerkannt. Aber aus welcher Quelle er geschöpft, ist bis jetzt nicht sicher nachweisbar gewesen.

* * *

Wir sind mit Xenophon in den sokratischen Kreis getreten und richten da natürlich unseren Blick vor allem auf Plato, der wie die Sonne die andern Gestirne dieser Philosophenschule überstrahlt. Der Schöpfer des Ideenreiches, der in den ewigen transzendenten Formen das Wesen der Welt erblickt, kann natürlich nicht in dem Irdischen sein Genüge finden. Es fehlt daher bei ihm nicht an pessimistischen Äußerungen. Er sieht einmal*) die Menschen nur als Drahtpuppen in der Hand der Götter, als Spielzeug, wie es Heraklit auffaßt. Er beschreibt im Staat (Anh. des 7. B.) die Menschen als arme gefnebelte Gefangene in einer dunklen Höhle, die nur den Schatten der Dinge, den ein dahinter angezündetes Feuer auf die Wand wirft, nicht aber die Dinge selbst erblicken können. Ja, ganze Dialoge, wie der Gorgias und der Phädon, sind auf diesen herben Ton der Menschenverachtung gestimmt. Kein Wunder! Plato hatte als Jüngling den Zusammensturz des attischen Reiches erlebt; er hatte das blinde Wüten der Demokraten nach der Restauration und den Tod des Sokrates, der als ihr Opfer fiel, mit ansehen müssen. Das sittliche Gefühl des Aristokraten bäumte sich auf gegen die Lumpenwirtschaft der damaligen Demokratie. So zog er sich schmollend mit seinen Jüngern in den Hain des Akademos zurück, wohin der Lärm des Marktes nicht drang. Es begreift sich bei dieser Stimmung, daß er die verwandten Klänge der orphischen und pythagoreischen Weltverachtung nicht unbeachtet ließ und seine Anschauungen vom Werte des menschlichen Lebens, vom Wesen und Schicksal der Seele, von den Aussichten auf das Jenseits zum Teil in Bildern und Formeln jener Sekte niederlegte**). Die Philosophen sorgen nicht für den Leib und das Leben, sie sorgen für die Seele und das Sterben. Sie dürsten, wie er sagt, nach dem Tode***). „Nach dem Tode", sagt er an einer anderen Stelle des Phädon (67 A), „wird die Seele in sich selbst ruhen, dem Leibe entrückt. Solange wir aber noch leben, werden wir der wahren Erkenntnis am nächsten kommen, wenn wir mit dem eigenen Leib so wenig wie möglich in Berührung und Gemeinschaft kommen und uns nicht mit seinem Wesen erfüllen, sondern uns rein halten von seiner Befleckung, bis uns Gott daraus erlöst. So als Reine, befreit von der Torheit des Fleisches, dürfen wir uns wohl unsersgleichen im Jenseits zugesellen. Dann wird uns alles ohne weiteres

*) Gesetze, VII 644.
**) A. Dieterich, Nekyia, 113 ff.
***) Phaed. 64 B *οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι.*

klar werden. Wir werden die Wahrheit schauen." Unbedenklich knüpft er hier an die Offenbarungen der orphischen Mysterien an, deren Spruch er sich aneignet: „Es gibt wohl viele Thyrsosträger, aber wenige Bakchen", d. h. solche Mysten, die mit dem Gotte eins geworden sind. Und diese wenigen, so schließt er, sind die echten Philosophen (69 C D).

Plato erhebt also die Sünden- und Erlösungstheorie der Orphiker, die bei den Vertretern dieser Sekte, den sogenannten Orpheoteleſten, in ein niedriges Zeremonialwesen und magischen Hokuspokus verkommen war, in die Höhe seiner Geistigkeit und zur Autonomie seiner Sittlichkeit empor. Indem er so die orphisch-pythagoreische Grundanschauung mit der transzendenten Metaphysik des Heraklit und Parmenides und mit dem autonomen Ethos seines verklärten Meisters Sokrates einheitlich verbindet, gelingt es ihm, den Pessimismus zu überwinden und über den Standpunkt einer trübasketischen Weltverachtung hinauszugelangen*). Er ist viel zu sehr Grieche, um in buddhistischem Büßertum oder christlicher Mönchsaskese die Aufgabe des Menschen zu erblicken. Der „Staat", der „Timäus" und vor allem die „Gesetze" zeigen, wie er fortschreitend immer mehr das irdische Leben ins Auge faßt und die sittlich-wissenschaftliche Jüngergemeinde seiner Akademie zu einer wirklich idealen Staatsgemeinschaft ausbauen will. Deshalb findet er gerade im Phädon (89 D) kräftige Worte gegen die törichten Menschenverächter, die sich wie jener menschenfeindliche Timon seiner Jugendzeit oder wie unser Schopenhauer voll Menschenhaß vor der Welt verschließen. Es ist nicht so, wie Bias gesagt, „Die Mehreren sind schlecht". Vielmehr steht die Mehrzahl der Menschen in der Mitte zwischen Gut und Böse und sind daher der Erziehung zum Ideale zugänglich.

Aus diesem Grunde verwirft er auch im „Phädon" mit großem Ernst den Selbstmord. Die Gottheit hat jedem im Leben seinen Posten angewiesen. Wer ihn freiwillig verläßt, ist ein ehrloser Deserteur. Im Theätet hat Plato episodisch ein Bild des weltfremden Philosophen gezeichnet, der so ungeschickt ist, in dem vulgären Treiben der Menge sich hervorzutun. „Man muß vielmehr versuchen", heißt es am Schluß, „aus dieser Welt so rasch als möglich zu den Sitzen der Götter zu fliehen**)." Man erwartet vielleicht, das beziehe sich auf den Tod. Weit gefehlt! Denn er fährt fort: „Diese Flucht besteht aber in der möglichsten Verähnlichung mit Gott." Und worin setzt Plato dieses Gottähnlichwerden? „Daß man auf wissenschaftlichem Wege nach Gerechtigkeit und Heiligkeit strebt. Das ist die rechte Vorbereitung auf den Tod, von der er im Phädon sprach. Die richtige Gestaltung des Lebens *(τὸ εὖ ζῆν)* bedingt die Eudämonie diesseits und jenseits, wie es dann Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik systematisch ausgeführt hat.

So sehr Aristoteles mystischer Denkart abhold ist und fest auf der Erde gewurzelt dasteht, sind doch einige seiner Jugenddialoge ganz von weltflüch-

*) Vgl. Apelt, Der Wert des Lebens, in dessen Platon. Aufsätzen. (Lpz. 1912.) 147 ff.

**) Theaet. 176 B *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

tigen Gedanken und Jenseitssehnsuchten im platonischen Sinne erfüllt. Sein Dialog Eudemos ist ein Kranz auf das Grab seines frühverstorbenen Freundes, der in Nachahmung des platonischen Phädon das Schicksal der Seele behandelt. Ein Gott hatte Eudemos während einer Krankheit in einem Traume Genesung und baldige Rückkehr in die Heimat, aus der er verbannt war, geweissagt. Er genas zwar, fiel aber bald darauf im Jahre 354 in den Kämpfen der Dionischen Revolution bei Syrakus. Nun verstand man, welche Heimat der Gott gemeint hatte. Auch in seinem Protreptikos waren diese weltschmerzlichen Töne angeschlagen, wie wir aus den Fragmenten und aus der Nachahmung Ciceros, dem Hortensius, ersehen. Augustin berichtet z. B. aus diesem leider verlorenen Dialoge folgendes*): Nachdem Cicero im Hortensius vieles erwähnt, was wir in bezug auf die Nichtigkeit und das sogenannte Glück der Menschen erleben und beklagen, fährt er fort: „Aus diesen Irrfahrten und Heimsuchungen des Menschenlebens scheint es mir manchmal, als ob die alten Seher oder Propheten des göttlichen Geistes bei der Überlieferung des Gottesdienstes und der Mysterien Recht haben, wenn sie behaupten, wir Menschen seien wegen der Frevel, die wir in einem früheren Leben begangen hätten, zur Buße auf die Welt gekommen, und als ob Aristoteles mit Recht behauptet, wir hätten im Leben eine ähnliche Strafe zu erdulden wie jene, die einst in die Hand etruskischer Seeräuber gefallen. Sie wurden nämlich durch eine grausam erdachte Todesart so hingerichtet, daß man ihre lebendigen Körper mit denen von Leichen so eng wie möglich zusammenschnürte: so sei unsere Seele mit dem Körper wie ein Lebender mit einem Leichnam verbunden." Gerade diese mystisch-poetische Ausgestaltung des philosophischen Ideals hat auf die Späteren großen Eindruck gemacht. Man versteht, daß Augustin in seinen Konfessionen bekennt, gerade diese Schrift Ciceros habe ihm den Weg zum Christentum gebahnt.

Der konsequenteste Pessimist des Altertums trat in der hellenistischen Zeit auf, wo der Strom des alten daseinsfreudigen Griechentums schon merklich zu ebben und mit orientalischem Wesen sich zu mischen begann. Hegesias, der zur Zeit des ersten Ptolemaios in Alexandria Aufsehen erregte, war ein Anhänger des kyrenäischen Hedonismus, der die sinnliche Lust als Ziel des Lebens bekannte. Aber dieser Philosoph fand bei genauerer Feststellung der Bilanz zwischen Lust und Schmerz im menschlichen Leben, daß dieser bei weitem überwiege. Wenn man also diesem voraussichtlichen Plus an Schmerz sich nicht entziehen könne, soll man lieber freiwillig aus dem Leben scheiden. Er hatte diese trübsinnige Theorie in einer Schrift entwickelt, der er den bezeichnenden Titel: „Der Hungerselbstmörder" (*Ἀποκαρτερῶν*) gab**). Darum nannte man ihn den „Selbstmordprediger" (*πεισιθάνατος*), und der König verbot ihm den Unterricht, da er, ähnlich wie Schopenhauer, viele junge Leute durch seine Schriften zum Selbstmord getrieben. Hat doch selbst der platonische Phädon trotz seiner ernsten Warnung vor dem Selbstmord damals einen Ambrakioten Kleombrotos, den Kallimachos verherrlicht, veranlaßt, durch einen

*) Contra Julian. Pelag. 4 (15, 78). Rose Arist. Fragm. Lips. 60.
**) Cic. Tusc., I 34, 83; Dieterich, Kl. Schr., 459.

Sturz von der Stadtmauer seinem Leben ein Ziel zu setzen. Selbst die Stoa, die sonst einen bemerkenswerten Optimismus entwickelt, legt doch dem Leben einen geringen Wert bei und verursacht später, in der römischen Zeit, geradezu eine Selbstmordepidemie. Die neue Komödie, die das treffendste Spiegelbild der damaligen Gesellschaft gibt, verzeichnet neben dem Titel *Ἀνάκολος* (Der Pessimist) nicht weniger als viermal den Titel des Hegesias *Ἀποκαρτερῶν*. Hinter der Heiterkeit dieser Komödie birgt sich oft ein tiefer Lebensüberdruß, den ich nur mit einem bekannten Worte Menanders erläutern will (Fr. 125 K):

Denn wen die Götter lieben, der stirbt jugendlich*).

Der Lebensüberdruß, den diese müde Zeit atmete, ergriff auch das Judentum, das in älterer Zeit das Leben fast noch mehr zu schätzen wußte als das Hellenentum. Der Koheleth, den man in die Anfänge der hellenistischen Zeit setzt, stimmt das Lied an: „o Eitelkeit der Eitelkeiten; alles ist eitel" und bejammert in hilflosen Klagen der Welt Nichtigkeit. Wie weit ist dieser Hebräer von Hiobs Gottergebenheit entfernt!

Das Römertum hat sich dank seiner robusten Nervenkonstitution in seiner Blütezeit von pessimistischen Anwandlungen ziemlich frei gehalten. Aber nachdem der Strom der hellenistischen Kultur mehr und mehr die römische Welt überflutet, seitdem am Ende der Republik die furchtbaren Bürgerkriege und der Spartakusaufstand die Grundfesten des Imperium romanum erschüttert hatten, keimte auch hier eine weltschmerzliche Saat auf, der Lukrez erschütternden Ausdruck verleiht. Epikurs Lehre, die das Leben von den beiden Grundängsten der Seele, von der Todes- und von der Götterfurcht befreien und hienieden ein Reich der Seligkeit begründen wollte, konnte doch diesem ernsten und grundehrlichen Römer die tiefen Schatten nicht wegwischen, die sich ihm bei seinem Lebensgange über den Weg legten. Die schmerzlichen Folgen einer leidenschaftlichen Liebe legt er im vierten Buche mit Kennermiene dar. Er schildert den Verliebten auf dem Höhepunkte eines verschwenderischen Festes (1124 ff.). Aber mitten im Strudel der Lust fällt plötzlich in den Freudenbecher ein bitterer Wermutstropfen, wenn die Geliebte ihre Untreue verrät oder die eigenen Gewissensbisse ihn packen. Aber der Blick des Dichters verweilt nicht bloß bei den selbstverschuldeten Leiden der römischen Jeunesse dorée. Als begeisterter Freund des Landlebens fühlt er mit dem armen Landwirte, der wegen Leutemangels und anderer Ursachen sein Auskommen auf dem ererbten Acker nicht mehr findet. Die vastitas Italiae, die Asinius Polio wie Cicero beklagen, findet bei ihm einen lauten Widerhall, der Landmann wie der Winzer jammern, daß der Boden den Bebauer nicht mehr nährt**). Die Erde ist alt geworden und geht dem Untergang entgegen, wie denn überhaupt unser ganzes Weltsystem so mangelhaft wie nur möglich eingerichtet ist. Gegen die Stoiker, die die Zweckmäßigkeit des Kosmos, des Werkes der Götter, nicht müde werden zu verteidigen, weist er nach, daß diese

*) Der Gedanke selbst ist freilich alt. Er stammt aus delphischer Priesterweisheit. Vgl. Plut. Consol. ad Apoll. 14 und Herod. I 31 (Kleobis und Biton).

**) 2, 1160.

mangelhafte Welt nicht von Göttern geschaffen sein kann: so fehlerhaft ist sie (tanta stat praedita culpa)*). Mit grausigem Behagen malt er den jüngsten Tag aus, wo Himmel, Erde und Meer mit einem Schlage zusammenstürzen**), und diese dies irae dies illa hat die antike Welt nicht minder erschreckt und erschüttert***) als die Weissagungen der Sibylle die Christenheit, die angstvoll das Ende der Welt und das jüngste Gericht erwartete.

Diese Stimmung der letzten Jahre der römischen Republik muß man nachfühlen, wenn man Vergils Nekyia und seine vierte Ekloge verstehen will. Wenn er hier das Ende der Welt kommen sieht wie es die kumanische Sibylle prophezeit, wenn eine neue Ära des Segens und das goldene Zeitalter des Saturnus anheben soll, wenn der Knabe geboren wird, der nach der Weissagung der Herrscher der neuen Welt werden muß, so ist begreiflich, daß die Christen darin später die Verkündigung des Messias erblickten. Es ist aber auch verständlich, daß die Zeitgenossen des Dichters an Augustus dachten, der der Welt den Frieden geschenkt. So begrüßt der Orient den Kaiser als den Weltheiland, dessen Geburtstag von jetzt als Neujahr gelten soll†), da dieser Freudentag als der Schöpfungstag der neuen Weltordnung zu betrachten sei. In dieser Stimmung hat das römische Volk die Säkularspiele des Jahres 17 als den Anfang der neuen Ära gefeiert.

In der Tat, Augustus hat das wankende Imperium gestützt und den äußeren Bestand und den äußeren Wohlstand für einige Jahrhunderte gerettet. Aber der Versuch, den der Kaiser unternahm, nun auch ein neues Reich des Geistes und der Sitte zu gründen, mißlang. Im Gegenteil, die geistige Verarmung und die moralische Verwilderung wuchsen, und im Zusammenhang damit wuchs auch der Pessimismus, ja die Verzweiflung, wie sie gerade die besten Männer der Zeit aussprechen. Vergebens versuchen die Philosophen durch Wiederbelebung der orphischen, pythagoreischen, platonischen und zynischen Lebensweise und zuletzt durch enthusiastische Gottvereinigung, wie sie Plotin und seine Schüler erstrebten, den alten Glauben zu retten. Der Untergang war unaufhaltsam.

Denn inzwischen war unter Augustus ein stärkerer Soter aufgetreten, der in Vollendung und Überwindung des allenthalben siegreichen Pessimismus sein Reich mit Entschiedenheit auf die jenseitige Welt gründete. Die Christen verschärfen den Gegensatz gegen den Kosmos, der jetzt ein verächtlicher Ausdruck wird. Die Weisheit dieser Welt erscheint ihnen als eine Torheit vor Gott. Der Begriff des Reiches Gottes wird von den nationalen Schranken befreit und eine neue geistige Gemeinschaft, die christliche Kirche, bildet sich auf den zusammenstürzenden Ruinen des Imperium romanum. Was der orphischen Reformation unter Peisistratos, was der Restauration des Augustus mißlungen war, das gelang dem Zimmermannssohne aus Nazareth; aber diese Gemeinschaft der Heiligen entwickelt immer mehr weltfeindliche Anschauungen

*) 5, 109.
**) 5, 91 ff.
***) Vgl. Ovid, Trist. II 425 und Am. I 15, 23 exitio terras cum dabit una dies, beidemal mit Beziehung auf jene Lukrezstelle.
†) Dittenberger, Or. inscr., II 49 u. 458; Wendland, Hell.-röm. Kultur, 2., S. 409 u. 8.

und martervolle Askese. Aus der orphischen Bibel überträgt sich das jüngste Gericht und die grauenvollen Höllenbilder, aus der orphischen Askese stammt das Ideal der Virginität, das durch den Verzicht auf die Ehe die menschliche Gesellschaft auszurotten droht. Ich sehe in der Übertreibung dieser Askese, die in dem Märtyrerwesen eine wahre Wollust des Schmerzes entwickelt, sichere Kennzeichen einer Verfallszeit. Das Mönchtum und das Zölibat der Priester erzeugte ein abschreckendes Ideal von geistlichen Athleten, die mit ihrem weltabgewandten Fanatismus dem ganzen Mittelalter einen pessimistischen Charakter aufzudrücken suchten, obgleich sich die jugendfrischen Völker, die sich dem Christentum anschlossen, nur widerwillig an diese lebensfeindliche Lebensordnung gewöhnten. Erst die Renaissance und vor allem die Reformation hat der Welt wieder das normale Augenmaß zur Bewertung der menschlichen Dinge zurückgegeben. Sie hat die Menschheit wieder gelehrt, in hoffnungsfreudiger Lebensbejahung und in treuer Erfüllung der diesseitigen Pflichten zur Gottheit zu streben. Wie Plato sehen wir nicht das Heil in Menschenflucht und Menschenverachtung, sondern im tätigen Leben und im freudigen Arbeiten zur Verwirklichung der geistigen und sittlichen Ideale, die dem antiken und dem faustischen Menschen gemeinsam sind, weil sie von Ewigkeit in der Seele des Menschen ruhen.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Buchdruckerei G. m. b. H., Berlin SW 68, Kochstraße 68—71.

Geschichtliche Abende

im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht

Verlag von E. S. Mittler & Sohn in Berlin SW 68

1. Heft: Die Bedeutung von Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte / Von Professor Dr. Goetz M 3,—

Alles Große der Vergangenheit zeigt, was schwache Menschen leisten können. Von solchen Gedanken ausgehend, soll die Erziehung historisches Empfinden und ungebrochene Tatkraft in den Menschen wecken. Der Verfasser fordert die höchste Ausbildung der Persönlichkeit im Interesse der Gesamtheit als die wichtigste Aufgabe der Erziehung.

2. Heft: Die Bedeutung des Geschichtsunterrichts für die Entwicklung der Einzelpersönlichkeit / Von Geh. Rat Dr. Meinecke M 4,—

Die Frage „Was bedeutet die geschichtliche Welt für die Bildung der Persönlichkeit?" findet hier von besonders berufener Seite eine wertvolle Beantwortung. Die allgemeinen Grundsätze, aus denen sich die pädagogischen Nutzanwendungen ergeben, reichen in Probleme hinein, die nicht nur den Historiker, sondern jeden nach Persönlichkeit Strebenden heute angehen.

3. Heft: Die Bedeutung des Geschichtsunterrichts für die Einordnung des Einzelnen in das Gemeinschaftsleben / Von Prof. Dr. Spahn M 3,—

Das in unserm jungen Geschlecht vorhandene oder zu weckende Gemeinschaftsbewußtsein und sein Verständnis für das Wachstum und den Bestand der Staaten kann erst voll entfaltet werden, wenn der Schüler die Vorstellung des überzeitlichen Daseins aller Gemeinschaftsbildung besitzt. Der Geschichtsunterricht, gestützt von d. Bürgerkunde, muß ihn dazu rüsten.

4. Heft: Zur Gestaltung des Geschichtsunterrichts in der Schule

Von Oberlehrer Dr. Litt M 3,—

Der Verfasser bietet auf der Grundlage eigener Beobachtungen und Erfahrungen praktische Vorschläge für die Art, wie der historische Stoff dem Lernenden dargeboten werden muß, um ihn zu innerer Nachbildung anzuregen und in den Stand zu setzen.

5. Heft: Vom Wesen des historischen Verstehens / Von Professor Dr. Simmel Einzeln nicht mehr erhältlich

Der Verfasser setzt auseinander, wie der Historiker die Geschehnisse und Gestalten der Geschichte in sich aufzunehmen und sie wissenschaftlich zu verarbeiten und der Allgemeinheit zu vermitteln sucht. Vom philosophischen Standpunkte aus erklärt er in tief durchdachten Ausführungen die Zusammenhänge zwischen dem sachlichen und historischen Verstehen.

6. Heft: Der bildende Wert der Geschichte des Altertums / Von Professor Dr. Fabricius M 4,—

Der Weg zum Verständnis der Gegenwart und zur Beurteilung dessen, was eine glückliche Zukunft verbürgt, muß tief in die Vergangenheit dringen. Die Betrachtung geschichtlicher Vorgänge des Altertums regt dazu an, sich über den tiefen inneren Zusammenhang alles materiellen und geistigen Lebens mit den staatlichen Einrichtungen, mit bürgerlicher Freiheit und sittlicher Gebundenheit klar zu werden.

7. Heft: Der bildende Wert der vaterländischen Geschichte

Von Professor Dr. Brandi M 3,—

Der vaterländische Geschichtsunterricht soll den Schicksalsweg des deutschen Volkes zum inneren Erlebnis machen. Nichts vermag unserem Volke jetzt oder später so viel Zuversicht zu geben wie die eigene Geschichte. Die Einsicht in die Größe unserer Vergangenheit wird auch die sicherste Führerin sein bei den inneren Kämpfen der Gegenwart.

8. Heft: Der bildende Wert der Weltgeschichte der Neuzeit

Von Professor Dr. Haller M 3,—

Der Verfasser stellt fest, daß die Fähigkeit, geschichtlich zu denken und zu urteilen, in den letzten Jahrzehnten bei den Deutschen keine Fortschritte gemacht hat und daher sich auch der Mangel an politischem Verständnis in unserem Volke erklärt. Es gäbe kein besseres Mittel zur Politisierung als die neuere Geschichte in ihrer Ausdehnung auf die Weltgeschichte.

9. Heft: Die Bedeutung der deutschen Geschichtschreibung seit den Freiheitskriegen für die nationale Erziehung / Von Geh. Rat Professor D. Dr. Lenz M 3,—

Die Frage, in welcher Weise Deutschlands Historiker die politische Entwicklung unseres Volkes während der letzten hundert Jahre beeinflußt und ob sie die Grundlagen, auf denen sich die Gegenwart der Nation aufbaut, folgerichtig gezeigt haben, beantwortet der angesehene Verfasser mit einer Charakteristik der deutschen Historiker des 19. Jahrhunderts, ihres Denkens und Schaffens.

10. Heft: Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung

Von Professor D. Dr. Ernst Troeltsch M 4,80

Das Thema betrifft nichts Geringeres als das Problem, welche Vorteile und Nachteile sich für die Bildung der Persönlichkeit, von Wissen und Denkungsart aus den Lehren der Geschichte ergeben. Der Glaube an übermenschliche, ewige Werte in der Geschichte, ihre Einwirkung auf das Verantwortungsgefühl und den Schaffenswillen sind von grundlegender Bedeutung für die Weltanschauung des innerlichen Menschen.

Vollständige Ausgabe in einem Bande M 40,—

Geographische Abende

im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht

Verlag von E. S. Mittler & Sohn in Berlin SW 68

1. Heft: **Die Einheit der geographischen Wissenschaft**
Von Prof. Dr. A. Hettner — M 3,75

2. Heft: **Die Lehre vom Formenschatz der Erdoberfläche als Grundlage für die geographische Wissenschaft** / Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. A. Philippson — M 4,50

3. Heft: **Luftkreis und Weltmeer im Lehrbereich der Geographie**
Von Prof. Dr. W. Meinardus — M 4,50

4. Heft: **Pflanzen und Tiere im Lehrgebäude der Geographie**
Von Prof. Dr. Gradmann — M 3,75

5. Heft: **Die Stellung der Geographie des Menschen in der erdkundlichen Wissenschaft** / Von Prof. Dr. O. Schlüter — M 4,50

6. Heft: **Die Bedeutung der geographischen Karte**
Von Prof. Dr. Norbert Krebs — M 4,50

7. Heft: **Der Bildungswert der politischen Geographie**
Von Geh. Rat Prof. Dr. Josef Partsch — M 4,50

8. Heft: **Wesen und Bildungswert der Wirtschaftsgeographie**
Von Prof. Dr. K. Hassert — M 4,80

9. Heft: **Geographischer Unterricht und Auslandskunde**
Von Prof. Dr. Paul Wagner — M 3,75

10. Heft: **Der bildende Wert des erdkundlichen Schulunterrichts**
Von Studienrat Dr. F. Lampe — M 12,—

Diese Heftreihe will die noch bestehenden Unsicherheiten über die Auffassung vom Wesen der geographischen Wissenschaft beseitigen und Klarheit über das Bildungsgut verbreiten helfen, das der erdkundliche Schulunterricht der Jugend zu vermitteln hat.

Vollständige Ausgabe in einem Bande M 50,—

Sozialpädagogische Abende

im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht

1. Heft: **Die sozialpädagogische Forderung der Gegenwart**
Von Professor Dr. Alfred Vierkandt — Preis M 2,20

2. Heft: **Geschichte der sozialpädagogischen Idee**
Von Universitäts-Professor Dr. Paul Barth — Preis M 2,20

3. Heft: **Nationale Erziehung und Internationalismus**
Von Theodor Litt — Preis M 3,60

Die völlige Umgestaltung unserer politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, wie sie sich seit den Novembertagen 1918 vollzogen hat, bringt für unsere Auffassung von Staat, Gesellschaft und Kultur eine Neugestaltung mit sich, die auch für Einrichtung und Leben der deutschen Schule von nachhaltigstem Einfluß sein wird. Damit hier die Entwicklung sich in gesunden Bahnen vollziehe, ist es erforderlich, daß die Lehrerwelt mit jenen neuen Auffassungen und den aus ihnen sich herleitenden Erziehungsproblemen Fühlung gewinne.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Buchdruckerei G. m. b. H., Berlin SW 68, Kochstraße 68—71